معرفت کی یقین آوری

ڈاکٹر شیخ محمد حسنین نادر☆

hasnain1971@yahoo.com

معرفت شناسی کے موضوع پر اپنے سابقہ دو مقالوں میں ہم نے معرفت شناسی کی اہمیت پر روشنی ڈالی، نیز سوفسطائیوں کے اس دعوے پر خطِ بطلان کھینچا کہ علم ومعرفت حقیقت نما نہیں ہیں۔ اس مقالہ میں ہم علم ومعرفت کی حقیقت نمائی پر اشکالات وارد کرنے والے ایک اور گروہ کے دلائل کا جائزہ لیں گے اور وہ گروہ ہے اہل مادہ یا مادہ کی اصالت کے قائلین کا گروہ۔ تاریخ علم ومعرفت نے بعض ایسے دانشور بھی دیکھے ہیں کہ جو فقط مادہ کو اصل واساس ہستی قرار دیتے ہیں اور ان کے مطابق اس حقیقت ہستی کا ادراک ومعرفت بھی تنہا حسی تجربہ کی بنیاد پر قابل حصول ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یہ لوگ ماوراء الطبیعت کے علم اور فلسفی معرفت کے منکر ہیں۔ درحقیقت، مادہ پرستوں کی نظر میں معرفت و شناخت کے باب میں تنہا حسی تجربہ ہی قابل اعتماد ہے۔ ان کے مطابق جس معرفت وشناخت کی بنیاد حس وتجربہ پر استوار نہ ہو اسے کوئی پایہ واساس حاصل نہیں ہے۔

بات یہیں پر ختم نہیں ہوتی بلکہ ایک مقام پر یہ میٹیر یالزم از خود شکاکیت کے گرداب میں پھنس جاتی ہے۔ ''اصول فلسفہ وروش ریالزم'' کے چوتھے مقالے کے مقدمہ میں شہید مطہری لکھتے ہیں کہ: ''وہ تمام دانشور جو کسی بھی عنوان کے تحت اس بات کے قائل ہیں کہ ہمارے وہ ادراکات مطلق نہیں جن کا خارجی مصداق پایا جاتا ہے اور ان کا عقیدہ یہ ہے کہ ان ادراکات کی پیدائش میں ہمارے اعصاب، مغز اور ذہن کا نظام دخیل ہے، یہ سب دانشور کسی نہ کسی طرح شکاکین ہی میں سے شمار ہوتے ہیں؛ خواہ وہ خود اس امر کے مدعی بھی کیوں نہ ہوں کہ وہ شکاک نہیں ہیں۔ مثال کے طور پر معروف جرمن فلاسفر، کانٹ اگرچہ خود اس بات کا منکر ہے کہ وہ شکاک یا سوفسطائی ہے اور وہ خود کو انسانی عقل وفہم کا ناقد شمار کرتا ہے اور (بالخصوص طبیعیات کے باب میں) شکاکین کے بہت سے دلائل پر تنقید کرتا ہے، لیکن اس کا ''کرٹیسیزم'' کا مکتب، درواقع، ''شکاکیت'' ہی کی ایک جدید اور متنوع شکل ہے۔ اسی طرح ڈیالکٹیکل میٹیر یالزم بھی جو کہ حقائق کے نسبی ہونے کی قائل ہے، معلومات کی قدر وقیمت کے لحاظ سے شکاکیت ہی کی ایک خاص شکل ہے۔''[1]

☆پی ایچ ڈی، تہران یونیورسٹی، مدرس جامعہ بعثت رجوعہ سادات

خلاصہ یہ کہ اگر عالم خارج میں مادہ اور عالم معرفت میں تجربہ کی اصالت کو مان لیا جائے تو نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ عالم معرفت میں فقط سائنسی علوم ہی قابل اعتماد ہیں۔لیکن فلسفہ والہیات جیسے وہ علوم جو ماوراُالطبیعت کے بارے میں بحث کرتے ہیں، ان پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا۔ نہ عقلی استدلال قابل اعتماد رہتا ہے اور نہ ہی فلسفہ کی مدد سے کسی مطلب کو ثابت کیا جاسکتا یا اس کی نفی کی جاسکتی ہے۔اصالت تجربہ کے عقیدے سے متاثر معروف فرانسوی دانشمند اگوسٹ کونٹ (Auguste Conte) ان لوگوں میں سے ہے جنہوں نے انیسویں صدی عیسوی میں فلسفے اور عقلی استدلال کو رد کیا اور اس نے حس پر استوار ایک حسی فلسفے کی ترویج کی۔اسی طرح بعض میٹیر یالسٹ دانشوروں نے بھی فلسفی معرفت کی حقیقت نمائی کو چیلنج کیا۔

لیکن محقق دانشوروں کے ہاں اصالت مادہ اور اصالت تجربہ کا دعوی قابل قبول نہیں ہے کیونکہ ہمارے پاس علم و معرفت کی کئی ایسی انواع واقسام ایسی ہیں کہ جو یقیناً قابل اعتماد ہیں حالانکہ وہ حسی، سائنسی یا تجربی معرفت شمار نہیں ہوتیں۔شناخت کی ان اقسام میں سے ایک قسم ریاضی کے مسائل کی شناخت ومعرفت ہے۔ریاضی کے اعداد وارقام اور ہندسہ وحساب کے مسائل کے بارے میں ہمارا علم یقینی شمار ہوتا ہے۔ریاضی کے اعداد وارقام عالم خارج میں پائے ہی نہیں جاتے کہ ہم انہیں حواس کے ذریعے سمجھیں اور حواس کی خطا سے ان مسائل کے فہم میں خطا کا امکان پیدا ہو جائے۔نقطہ اور خط عالم ذہن سے باہر پائے ہی نہیں جاتے کہ ان کے انعکاس میں حواس خطا کریں اور یوں یہ معرفت نادرست قرار پائے یا غیر قابل اعتماد ہو۔

ریاضی کے مسائل کی شناخت کے ساتھ ساتھ شناخت کی ایک اور قسم جسے اخلاقی شہود وشناخت کہا جاتا ہے، نیز بعض دانشوروں کی نظر میں یقینی معرفت قرار پائی ہے۔یعنی ہماری یہ شناخت کہ مثال کے طور پر عدل اچھا ہے، ظلم برا ہے؛ سچائی نیکی ہے اور جھوٹ برائی ہے وغیرہ وغیرہ، شناخت کی وہ قسم ہے جو یقینی شناخت شمار ہوتی ہے۔شناخت کی یہ قسم بھی قطعا ہمارے حواس کے ذریعے نہیں لی جاتی۔اس قسم کی معرفت و شناخت کا منبع ہمارا باطنی شہود ہوتا ہے۔ بنابرایں، شناخت کی یہ قسم بھی خطا ولغزش سے محفوظ ہے۔اگر چہ بعض فلاسفرز کا کہنا ہے کہ اخلاقی زبان، حقائق کے اظہار کیلئے نہیں بلکہ یہ تو تنہا چند بشری قراردادوں اور اعتبارات کا نام ہے، لیکن بعض اہل تحقیق اس دعوے کے ساتھ قطعا موافق نہیں ہیں۔ان کے نزدیک یقیناً ہمارے پاس ایک ایسی قوت موجود ہے جو شہودی قوت کہلاتی ہے یا جسے اخلاقی قوت بھی کہا جاسکتا ہے۔اس قوت کی مدد سے ہم جو معرفت حاصل کرتے ہیں وہ یقینی معرفت ہوتی ہے اور چونکہ یہ معرفت حواس کی مدد سے حاصل نہیں ہوتی لہٰذا اس میں حواس کی خطا کے سبب خطا کا امکان باقی نہیں رہتا۔

بعض دانشوروں کا کہنا ہے ہماری منطقی معرفت بھی یقینی معرفت شمار ہوتی ہے۔ہماری وہ معلومات جنہیں علم منطق کی اصطلاح میں ''بدیہیات اولیہ'' کہا جاتا ہے، یقینی معرفت مہیا کرتی ہیں۔مثال کے طور پر ہمارا یہ علم ومعرفت کہ '' **الکل اعظم من الجزء**''. یعنی ''کل'' اپنے ''جزو'' سے بڑا ہوتا ہے، ایک ایسا علم ہے کہ جس کے حصول میں عقل اپنے سے باہر کی دنیا سے بے نیاز ہے۔لہٰذا یہاں خطا کا امکان وجود نہیں رکھتا۔نیز منطقی قضایا میں چونکہ حاکی اور محکی دو

نوں ذہن میں ہوتے ہیں لہٰذا یہاں بھی خطا کا امکان باقی نہیں رہتا۔ مثال کے طور پر جب یہ کہا جاتا ہے کہ: ''**الکلی یصدق علی کثیرین**''، یعنی ایک کلّی مفہوم ایسا مفہوم ہوتا ہے کہ جو کثیر مصادیق پر صادق آسکتا ہے تو یہاں یہ معرفت، ایک ایسی منطقی حقیقت ہے جو انسان سے باہر کی دنیا سے اس کے عقل میں منعکس نہیں ہوئی کہ سراب کی طرح یہاں بھی حواس کے دھوکہ کھا جانے کا امکان ہو۔ بلکہ یہ معرفت، ایک باطنی حقیقت کا ادراک ہے جس میں خطا کا کوئی امکان باقی نہیں رہتا۔

اسی طرح وہ قضایا جنہیں علم منطق کی اصطلاح میں ''قضایای حملیہ بحمل اولی'' کہا جاتا ہے، یقینی معرفت ارمغان میں لاتے ہیں۔ مثال کے طور پر جب یہ کہا جاتا ہے کہ: ''**الانسان بشر**'' ''یعنی انسان بشر ہے'' تو اس مثال میں ''انسان'' اور ''بشر'' کا مفہوم ایک ہی ہے۔ یہاں موضوع اور محمول میں مفہومی اتحاد ہے لہٰذا اس معرفت میں کسی قسم کی خطا کا امکان باقی نہیں رہتا۔ اسی طرح وہ قضایا جنہیں علم منطق میں تحلیلی قضایا کہا جاتا ہے ان میں بھی موضوع و محمول میں مطابقت میں خطا کا کوئی امکان نہیں ہوتا۔ مثال کے طور پر جب یہ کہا جاتا ہے کہ ''پانی تر ہے'' تو اس مثال میں بھی یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ہماری یہ معرفت خطا پذیر ہے۔

بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ شناخت کی یقینی انواع میں سے ایک اور قسم، دوسروں کے اذہان کی شناخت ہے۔ بقول بعضی: ہم نفسیاتی طور پر متمایل ہیں کہ جو چیز بھی ایک خاص انداز اور خاص رویہ اپنائے، ہم اس کی طرف نفس یا ذہن کی نسبت دیں اور یہ کہیں کہ فلاں چیز ''ذہن'' یا ''نفس'' رکھتی ہے۔ ہمارے آس پاس کی اشیاء کی بعض حرکات اور بعض فعالیات، حتیٰ عاطفی نگاہیں، یہ بتاتی ہیں کہ ہمارے علاوہ بھی کچھ اور ذہن اور نفس بھی پائے جاتے ہیں۔

خلاصہ یہ کہ ایسا نہیں ہے کہ ہماری ہر معرفت حسی معرفت ہو۔ بنابرایں، ژان لاک جیسے دانشوروں کا یہ دعوی کہ: ''عقل میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو اس سے پہلے حس میں موجود نہ ہو'' پس عقل کا کام، حسی ادراکات کی تجرید و تعمیم ہے''، درست نہیں ہے۔ ہماری بہت سی معلومات حس کے دروازے سے نہیں بلکہ خالصتاً عقلی یا شہودی ہیں۔ اور جہاں تک ہماری ان معلومات کا تعلق ہے کہ جنہیں علم حصولی یا نظری معلومات یا علم منطق کی اصطلاح میں نظری قضایا کہا جاتا ہے، اگرچہ اس نوع کی معرفت میں انسان اپنے حواس سے مدد حاصل کرتا ہے اور اس میں خطا کا امکان بھی پایا جاتا ہے، لیکن اس کا مطلب کسی طور یہ نہیں ہے کہ ہمارے پاس اس معرفت میں خطا سے بچ نکلنے کا کوئی راستہ موجود نہ ہو۔ کیونکہ ہمارے پاس یہ امکان موجود ہے کہ ہم اُن معلومات کے ذریعے کہ جن میں خطا کا امکان نہ ہو، بہت سے مجہولات اور خارجی حقائق کا قطعی اور یقینی علم حاصل کرسکیں۔ ہم حضوری معرفت اور علم منطق کے قوانین کی مدد سے نظری قضایا میں بھی یقین آور اور حقیقی معرفت تک رسائی حاصل کرسکتے ہیں۔

اگرچہ یہ بات درست ہے کہ حصولی معرفت میں ہماری شناخت عبارت ہے عالم خارج کے ہمارے ذہن میں انعکاس سے؛ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ ذہن میں خارج کا یہ انعکاس صحیح طور سے ہو نہیں سکتا۔ ٹھیک ہے اس انعکاس میں بعض اوقات ہمارا فکری مواد صحیح نہیں ہوتا اور بعض اوقات ہمارا فکری مواد تو صحیح ہوتا ہے لیکن ہم قیاس کی صحیح شکل نہیں بنا سکتے۔[2]

لیکن آیا اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم ہمیشہ اس اشتباہ میں مبتلا ہوتے ہیں؟ ہرگز نہیں! بلکہ علم منطق میں ''مواد فکر'' اور ''قیاس'' دونوں کے اشتباہات کی بخوبی نشاندہی کر دی گئی ہے اور وہ صحیح فکر کرنے کے وہ اصول مرتب کر دیے گئے ہیں کہ ان پر کاربند ہو کر ہم اپنے براہین و دلائل اور فکری عمل میں خطا سے با آسانی بچ سکتے ہیں۔[۳۱]

پس یہاں تک کی مباحث سے نہ تنہا حقیقی معرفت کے حصول کا امکان ثابت ہو جاتا ہے بلکہ معرفت کی بہت سی انواع کی صحت کے بارے میں شک و تردید جائز ہی نہیں ہے۔ ہاں! معرفت کی ایک خاص قسم کے بارے میں شک و تردید جائز اور ممکن ہے اور جہاں یہ تردید ممکن ہے وہاں راہ حل بھی موجود ہے اور اس راہ حل کو اپناتے ہوئے ہم حقیقی معرفت حاصل کر سکتے ہیں۔ یعنی ایک ایسی معرفت کہ جس میں خطا و لغزش کا کوئی امکان باقی نہ ہو۔

تجربہ اور صحیح شناخت

بعض لوگوں کا دعوی یہ ہے کہ معرفت کی صحت یا بطلان کا تنہا معیار تجربہ ہے۔ ان کے نزدیک معرفت وہی صحیح ہے جو عملی زندگی میں کام آئے اور فقط وہی نظریات ٹھیک ہو سکتے ہیں جو تجربہ کی کسوٹی پر پورے اترتے ہوں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ دعوی بھی باطل ہے۔ اگر چہ تجربے کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا اور تجربہ بھی تاریخ کی مانند، معرفت کے حصول کا سرچشمہ ہے؛ لیکن جیسا کہ اوپر کہا گیا اصل بات یہ ہے کہ حصولی معرفت کی صحت کا معیار، اس کا علم منطق کے قوانین پر پورا اترنا ہے۔

ہمارے دعوے کی دلیل یہ ہے کہ خود تجربے کی حقانیت کو اس وقت تک قبول نہیں کیا جا سکتا جب تک بہت سے ایسے اصولوں کو تسلیم نہ کر لیا جائے کہ جو تجربہ پذیر نہیں ہیں۔ مثال کے طور پر، جب ہم یہ کہتے ہیں کہ: ''معرفت کی صحت کا تنہا معیار تجربہ ہے'' تو یہ خود یہی دعوی ایک غیر تجربی دعوی ہے۔ یہ دعوی ایک ایسا دعوی ہے جسے کبھی بھی تجربہ پر نہیں پرکھا جا سکتا۔ بنا برایں، ہر حصولی معرفت کا معیار تجربہ نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اگر بفرض محال ایسا ہو تو پھر کسی بھی معرفت کی صحت یا سقم کے بارے میں حکم لگاتے وقت ہمیں یہ دیکھنا ہو گا کہ آیا وہ معرفت تجربہ پر پوری اتر رہی ہے یا نہیں۔ اگر پوری اترے تو ہم یہ کہیں گے کہ:

الف) ''معرفت کی صحت کا تنہا معیار تجربہ ہے''۔

ب) ''معرفت کی یہ خاص قسم تجربہ پر پوری اترتی ہے/ یا پوری نہیں اترتی۔''

ج) ''پس معرفت کی یہ قسم صحیح ہے/ یا صحیح نہیں ہے۔''

لیکن اگر خوب غور کیا جائے تو یہ نتیجہ گیری خود کسی تجربی عمل سے حاصل نہیں ہوئی بلکہ یہ ایک خالص منطقی اور غیر تجربی استدلال ہے جسے حواس خمسہ کی مدد سے نہیں سمجھا جا سکتا اور نہ ہی کسی لیبارٹری میں اس کا تجربہ کیا جا سکتا ہے۔

علاوہ برایں، یہ کہنا کہ معرفت وہی صحیح ہے جو تجربے پر پوری اترے اور عملی زندگی میں انسان کے کام آئے ایک بے جا دعوی ہے کیونکہ عملی زندگی میں کام آنا یا مفید ہونا علم کی صحت کی ضمانت فراہم نہیں کر سکتا۔ بلکہ چہ بسا ممکن ہے ایک

غلط ادراک ومعرفت عملی زندگی میں کام آجائے اور بعض مواقع پر مفید ثابت ہو۔مثال کے طور پر قدیم علم حیاتیات میں دانشوروں کا دعوی یہ تھا کہ سورج زمین کے گرد گھومتا ہے اور زمین اس کا مرکز ہے۔اب اگر چہ یہ نظریہ غلط ثابت ہو چکا ہے لیکن پھر بھی یہ نظریہ انسان کی عملی زندگی میں مفید تھا؛ کیونکہ عام طور پر لوگ اسی غلط نظریے کی بنیاد پر بھی سورج اور چاند گہن کا وقت ٹھیک ٹھیک معین کر لیتے تھے۔اس قسم کی کئی ایسی مثالیں سامنے رکھی جاسکتی ہیں جن سے یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ یہ عین ممکن ہے کہ انسان کی غلط معلومات بھی اس کی عملی زندگی میں اس کے کام آجائیں۔درج ذیل مثال پر غور فرمائیں:

فرض کریں ایک ٹرین راولپنڈی ریلوے اسٹیشن سے صبح ۷ بجے ۱۲۰ رکلومیٹر فی گھنٹہ کی رفتار سے ملتان کیلئے اور دوسری ٹرین ملتان اسٹیشن سے صبح ۶ بجے ۱۰۰ رکلومیٹر فی گھنٹہ کی رفتار سے راولپنڈی کیلئے نکلتی ہے اور یہ دونوں ٹرینیں ٹھیک ۱۲ بجے دو پہر لاہور اسٹیشن پر ایک دوسرے کو کراس کرتی ہیں۔یہ ایک حقیقت ہے۔اس حقیقت کے بارے میں ایک شخص کا علم صحیح بھی ہوسکتا ہے اور غلط بھی۔لیکن یہ عین ممکن ہے کہ دونوں صورتوں میں یہ علم مفید ہو اور عملی زندگی میں کام بھی آئے۔مثال کے طور پر فرض شدہ مثال میں حقیقت کے برعکس، ہوسکتا ہے ایک شخص یہ سمجھتا ہو کہ جو ٹرین راولپنڈی سے چلتی ہے وہ صبح ۶ بجے ۱۰۰ رکلومیٹر فی گھنٹہ کی رفتار سے نکلتی ہے اور جو ٹرین ملتان سے چلتی ہے وہ صبح ۷ بجے ۱۲۰ رکلومیٹر فی گھنٹہ کی رفتار سے نکلتی ہے۔اب اس شخص کا یہ علم وادراک غلط ہے لیکن یہی ادراک اس کیلئے مفید اور عملی زندگی میں ثمر آور ہے اور وہ شخص ٹھیک ۱۲ بجے دو پہر لاہور اسٹیشن پہنچ کر ملتان یا راولپنڈی کی ٹرین پکڑ سکتا ہے۔

پس نظریات اور علم وادراک کی دنیا میں نتیجے کی صحت کو نظریہ کی صحت کی دلیل نہیں بنایا جاسکتا اور برعکس، نظریات کی صحت کا معیار بھی فقط عملی زندگی میں ان کا نتیجہ بخش ہونا قرار نہیں دیا جاسکتا۔یہی وجہ ہے کہ ایک ظالم بادشاہ کی کسی عادل حکمران پر فتح، اس کی عملی زندگی میں تو مفید واقع ہوسکتی ہے لیکن اس کا مطلب کبھی یہ نہیں ہوسکتا کہ پس ظالم کی آئیڈیالوجی صحیح ہے۔خلاصہ یہ کہ اگر چہ تجربہ، معرفت کے حصول کا ذریعہ ضرور ہے لیکن معرفت کی صحت کا تنہا معیار نہیں ہے۔یہی وجہ ہے کہ علامہ طباطبائیؒ نے اپنی تفسیر، المیزان میں عقلی وفلسفی معرفت پر اہل تجربہ کے اشکالات کے جواب میں لکھا ہے کہ:

پہلی، بات تو یہ ہے کہ غیری تجربی معرفت کی صحت اور یقین آوری پر شک کرنے والے اہل تجربہ دانشوروں کے تمام تر اشکالات عقلی ہیں اور انہیں تجربے اور حس کی مدد سے ثابت نہیں کیا جاسکتا۔اور یہ امر از خود ان کے دعوی پر بطلان کی دلیل ہے۔اہل تجربہ کا غیر تجربی معرفت کے خدشہ دار ہونے پر استدلال، بقول علامہؒ:

"حجة على بطلان الاعتماد على المقدمات العقلية بمقدمات عقلية، فيلزم من صحة الحجة فسادها" [۴]

علامہ کی اس بیان کی سہل الفاظ میں تشریح شہید مرتضیٰ مطہری کے اس بیان سے ہوجاتی ہے کہ:

"تعجب اس بات پر ہے کہ یہ لوگ خود کو حس اور تجربے کا پیروکار قرار دیتے ہیں لیکن عین اسی وقت ایسے مسائل کے بارے میں بھی مثبت یا منفی رویہ اختیار کرتے ہیں کہ جنہیں حس اور تجربے کے ذریعے سمجھا نہیں جا سکتا۔ لہٰذا یہ بات ہمارے ذہن نشین رہے کہ مادہ پرستوں کا فلسفہ اور میٹیریالزم اور ڈیالیکٹک یہ سب نظری اور عقلی مباحث ہیں نہ کہ حسی اور تجربی مباحث۔ بنابرایں، مادہ پرستوں کے نعرے اور ان کے مکتب میں ہماہنگی نہیں پائی جاتی۔ مادی مسلک دانشور اگرچہ حس اور تجربے کی بات کرتے ہیں لیکن آخر کار وہ خالصتاً نظری اور عقلی مباحث میں داخل ہو جاتے ہیں اور عقلی مسائل کے بارے میں اظہار نظر کرتے ہیں؛ حالانکہ اگر وہ اپنے تجربے اور حس کے ساتھ وفادار ہوتے تو انہیں ان مسائل کے بارے میں بحث بھی نہیں کرنا چاہیے تھی۔"[۵]

دوسری، بات یہ ہے کہ علامہ کے بقول، اگر محض خطا کے وقوع کی وجہ سے عقل قابل اعتماد نہیں ہے تو پھر حس بھی عقل سے کمتر خطا نہیں کرتی؛ پس حس پر بھی اعتماد نہیں ہونا چاہیے۔ نیز حس یا عقل کے خطا کرنے کا اعتراف، خود اس بات کا اعتراف ہے کہ جہاں خطا ہے وہاں صواب بھی ہے۔ کیونکہ اگر خطا کے ہمراہ صواب نہ ہو تو پھر خطا کا کوئی معنی نہیں بنتا۔ پس کم از کم صواب بھی خطا کے ہمراہ وجود رکھتا ہے۔

تیسری، بات یہ کہ تجربے اور حس کے تکرار سے بھی کسی معرفت کی صحت یا سقم کا پتہ نہیں چلایا جا سکتا۔ بلکہ حس اور تجربہ کی مدد سے اس وقت تک کسی چیز کے کسی خاصے کے بارے میں اطمینان حاصل نہیں کیا جا سکتا جب تک کہ ایک عقلی ادراک اور غیر تجربی معرفت کے ذریعے کسی حسی ادراک کی ایک قیاسی صورت میں تکمیل نہ کر دی جائے۔ مثال کے طور پر جب تک درج ذیل شکل میں ایک قیاس قائم نہ کر دیا جائے، فقط تجربے سے کوئی معرفت حاصل نہیں کی جا سکتی:

"ان هذه الخاصة دائمي الوجود او اكثري الوجود لهٰذا الموضوع، و لو كانت خاصة لغير هٰذا الموضوع
(و لو لم يكن خاصة لهٰذا الموضوع) لم يكن بدائمي او اكثري، لكنه دائمي او اكثري، فهو خاصة لهٰذ ا الموضوع".

یعنی فلاں خاصہ فلاں موضوع میں دائمی طور پر یا اکثر پایا جاتا ہے اور اگر یہ خاصہ کسی اور موضوع کا خاصہ ہوتا (یا یہ خاصہ اگر اس موضوع کا خاصہ نہ ہوتا) تو دائمی طور پر یا اکثر اس کے ہمراہ نہ ہوتا؛ جبکہ دائماً یا اغلب اسی موضوع کے ہمراہ ہوتا ہے۔ پس یہ خاصہ، اسی موضوع ہی کا خاصہ ہے۔"

اس مثال کی وضاحت بھی اسی امر میں ہے کہ جب ہم تجربے کے ذریعے ثابت کر دیتے ہیں کہ مثال کے طور پر پانی کا خاصہ ۱۰۰ درجے سینٹی گریڈ پر کھولنا ہے اور اس تجربے کا تکرار یہ بتاتا ہے کہ پانی دائم یا اغلب ۱۰۰ درجے سینٹی گریڈ حرارت ہی پر کھولتا ہے تو یہاں یہ حکم لگانا کہ پس ۱۰۰ سینٹی گریڈ حرارت پر کھولنا پانی کا خاصہ ہے، از خود ایک عقلی ادراک

ہے۔ دراصل یہاں علامہ طباطبائی یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ ہر سائنسی تجربے کے پشت پر یہ منطقی استدلال درحقیقت اس تجربہ کی صحت کی ضمانت فراہم کرتا ہے اور اس یہ استدلال نہ ہو، کوئی بھی سائنسی تجربہ قابل اطمینان نہیں رہے گا۔ پس سائنس کی صحت کی ضمانت، ازخود سائنسی نہیں بلکہ منطقی بنیادوں پر استوار ہے۔

چوتھی، بات یہ کہ خود تجربہ کی صحت کو تجربے سے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ تجربے کا تکرار اس وقت مفید ہے کہ جب معلوم ہو کہ ایک ہی شئے کے تجربے کا تکرار کیا جارہا ہے۔ اور یہ حکم خود تجربہ سے ثابت نہیں کیا جا سکتا کہ دوسرا تجربہ، بعینہ پہلی شیء ہی کا تجربہ اور پہلے تجربہ ہی کا تکرار ہے۔ پس تجربے کے تکرار کا ادراک، ازخود تجربی نہیں ہے۔ پس خود حس اور تجربے پر اعتماد، خواہ نخواہ عقلی ادراک پر اعتماد کے مساوی ہے۔

پانچویں، بات یہ کہ حس کی مدد سے ہمیشہ جزئیات ہی کو پایا جا سکتا ہے نہ کہ کلیات کو؛ جبکہ علوم ہمیشہ کلی نتائج کے حامل ہوتے ہیں۔ اور کلی مسائل اور جنرل قوانین کا کبھی کسی لیبارٹری میں تجربہ نہیں کیا جا سکتا۔ اور کسی بھی جزئی امر کا جتنا بھی تجربہ کر لیا جائے اس سے کلی نتیجہ اخذ نہیں کیا جا سکتا۔ مثال کے طور پر اگر سو بار کسی خاص پریشر اور درجہ حرارت پر کسی خاص ظرف کے پانی کو ابالا جائے اور وہ ۱۰۰/درجے حرارت پر جوش کھائے تو پھر بھی فقط اسی خاص ظرف کے پانی کے بارے میں یہ حکم لگایا جا سکتا ہے کہ وہ ۱۰۰/درجے حرارت پر کھولتا ہے لیکن پانی کی جنس کے بارے میں یہ کلی حکم نہیں لگایا جا سکتا کیونکہ پانی کا کلی مفہوم ایک عقلی مفہوم ہے جو فقط عقل کی دسترس میں ہے اور حس اُس کے ادراک سے قاصر ہے۔ اور حس جس چیز کے ادراک سے قاصر ہے اس پر کوئی مثبت یا منفی حکم لگانے سے بھی قاصر ہے۔ بنابراین، اگر عقلی ادراک پر اعتماد نہ کیا جائے تو ہم کبھی بھی کلیات کو درک نہیں کر سکیں گے اور نہ ہی کوئی کلی حکم لگا سکیں گے۔

علامہ طباطبائی یہاں اپنی بحث کو آگے بڑھاتے ہوئے ایک اور اہم نکتہ کی طرف اشارہ فرماتے ہیں اور وہ یہ کہ اگر ہم اپنے ادراکات اور علوم و معارف میں فقط حس اور تجربہ پر اکتفاً کر لیں تو ہم کبھی بھی کلی علوم و معارف تک پہنچ نہیں سکتے۔ لیکن انسان کی انسانیت اس امر میں پوشیدہ ہے کہ وہ کلی علوم و معارف کا حامل ہے۔ اب اگر ان کلی علوم و معارف میں انسان ہمیشہ یا اکثر مقامات پر عقلی ادراک میں خطا کرتا ہو تو اس سے لازم آتا ہے کہ عالم کائنات میں ایک ایسی چیز معرض وجود میں آئے جو ہمیشہ اپنے فعل میں خطا کرے؛ لیکن یہ درست نہیں ہے۔ یہ نہیں ہو سکتا ہے عالم کائنات کی کوئی چیز جس فعل کی انجام دہی کیلئے بنائی گئی ہے، اسی فعل میں خطا کرے۔

ہمارے الفاظ میں علامہ یہ فرما رہے ہیں کہ جس طرح عالم کائنات میں ممکن نہیں کہ آگ جو جلانے کے فعل کیلئے بنائی گئی ہے، نہ جلائے اور پانی جو آگ کو بجھانے کے فعل کیلئے بنایا گیا ہے، دائمی طور پر یا اکثر طور پر آگ کو نہ جلائے۔ اسی طرح عالم کائنات میں انسان کا کام ایک معرفتی اور شناختی کام ہے، کیسے ممکن ہے کہ انسان اپنی معرفت اور شناخت کے کام میں ہمیشہ خطا کرتا ہو اور اس کی کوئی معرفت یقین آور نہ ہو؟

علامہؒ اپنی بات کو آگے بڑھاتے ہوئے یہاں اس نکتے کا اضافہ کرتے ہیں کہ عالم کائنات میں دو چیزوں کے درمیان جب تک خارجی رابطہ ثابت نہ ہو جائے، تکوین ایک شے کو دوسری کا خاصہ قرار ہی نہیں دیتی۔ مثال کے طور پر

جب تک آگ اور حرارت کے درمیان رابطہ ثابت نہ ہو جائے، حرارت آگ کا خاصہ قرار نہیں پا سکتی۔ اور جب ایسا ہے تو یہ بھی ایک طے شدہ حقیقت ہے کہ رابطہ ہمیشہ دو ''وجودی'' چیزوں کے درمیان پایا جاتا ہے۔ لیکن خطا ایک ''عدمی'' امر ہے۔ پس خطا اور عقل کے درمیان رابطہ قائم ہو نہیں سکتا۔ کیونکہ عقل وجودی چیز ہے اور خطا عدمی امر ہے۔ ہاں! اگر کہیں عقلی ادراک میں کوئی خطا سرزد ہو سکتی ہے تو اس کے مخصوص اسباب ہیں جنہیں دور کیا جا سکتا ہے۔[۶]

علامہ طباطبائی کے اس بیان سے شکاکین کے ہمارے معرفت شناسی کے پورے سسٹم اور معرفت کے (Process) پر اشکال کا جواب بھی واضح ہو جاتا ہے۔ ٹھیک ہے ہم ہمیشہ ایک خاص معرفت شناختی راہ سے گذر کر اعتقادات تک پہنچتے ہیں لیکن ناممکن ہے یہ راستہ یوں نادرست بنا دیا گیا ہو کہ ہم ہمیشہ یا اکثر اپنی معرفت و ادراک میں خطا کے مرتکب ٹھہریں۔

حواشی وحوالہ جات

۱۔ ملاحظہ فرمایئے: اصول فلسفہ وروش ریالزم، چاپ دفتر انتشارات اسلامی۔ ایران، ص ۱۱۸۔

۲۔ مثال کے طور پر جب کہا جاتا ہے: ''بوعلی انسان ہے، اور انسان سیاہ پوست ہیں؛ پس بوعلی سیاہ پوست ہے۔'' تو اس مثال میں ہمارا یہ فکری مواد کہ ''انسان سیاہ پوست ہے'' (علم منطق کی اصطلاح میں ''کبریٰ'') غلط ہے۔ اور اگر کہا جائے کہ: ''زید انسان ہے، اور انسان نوع ہے، پس زید نوع ہے۔'' تو اس مثال میں ہمارے قیاس کی صورت مورد اشکال ہے کیونکہ اس قیاس میں حد وسط کا تکرار نہیں ہوا، کیونکہ پہلے جملہ میں انسان سے مراد انسان کا مصداق اور دوسرے میں اس سے مراد انسان کا کلی مفہوم ہے۔

۳۔ درحقیقت یہ علم منطق ہی ہے جس نے ہمیں تشخیص کی یہ قدرت عطا کی ہے کہ مذکورہ بالا مثالوں میں ہم یہ درک کر سکیں کہ ہم کہاں اپنے فکری مواد میں خطا میں مبتلا ہیں اور کہاں اپنے قیاس کی صورت ترتیب دینے میں۔ پس ہم منطق کی مدد سے نہ تنہا اپنے فکری اشتباہات کی نشاندہی کر سکتے ہیں بلکہ ان کی تصحیح بھی کر سکتے ہیں اور یہ حقیقت، معرفت کی یقین آوری سے میل کھاتی ہے نہ کہ اس کی نفی سے۔

۴۔ طباطبائی، علامہ محمد حسین، تفسیر المیزان، ج۱، ص ۴۷۔

۵۔ ملاحظہ فرمایئے: اصول فلسفہ وروش ریالزم، مقدمہ مقالہ نمبر۱، حاشیہ نمبر۳۔

۶۔ طباطبائی، علامہ محمد حسین، تفسیر المیزان، ج۱، ص ۴۸۔

☆☆☆☆☆